
*Інна
Сайтарли*

СУПЕРЕЧНОСТІ СОЦІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ: минуле та сучасність

Тематика глибокої укоріненості культури в соціальному структурі суспільства визначає напрям більшості сучасних і постсучасних соціокультурних досліджень, починаючи зі структурного функціоналізму американської соціологічної школи та завершуючи соціально-філософськими проектами французького постмодернізму. І в «соціології культури», і в царині філософського дискурсу запанує інституціонально-функціональна інтерпретація, на тлі якої сформується дивна для методологічної поліфонії спільність у поглядах на культуру: і соціологи, і філософи першорядне соціальне призначення культури вбачатимуть у збереженні суспільного ладу, виробництві найкращих форм інтеграції суб'єктів соціальної взаємодії.

Заангажованість проблемою соціальної інтеграції в соціології, із особливим наголосом на засобах реалізації соціального порядку або суспільного виробництва «технологій» примусу з боку філософії, реанімує концепт «соціальної культури» та набуде особливої гостроти в другій половині ХХ ст., зумовленої настанням так званих *імплузивних соціумів консуматорного типу* (Бодріяр). Причому критична, власне філософська точка зору на культуру в її інституціональному представництві своєю «критикою гризучих пацюків» (Енгельс) дуже швидко дистанціюється від «безпристрасного» структурно-функціонального підходу.

Понад те, постсучасна соціально-філософська думка, зокрема пост-модернізм, невтомно підкреслюватиме репресивну природу соціальної культури, експліковану, по-перше, інституціональним статусом варварського насилля в механізмах примусу доіндустріальних суспільств, а по-друге, різноманітними формами економічної репресії в сучасних суспільствах, враховуючи і примус до споживання: «У певному розумінні саме банк та інвестування бажання тримають всю систему... *Справжня поліція капіталіста — це гроші та ринок...* Бажання найманого працівника, бажання капіталіста — все б'ється одним і тим самим бажанням, заснованим на диференційованому відношенні потоків без визначеної зовнішньої межі. Саме на рівні потоків, монетарних потоків, а не на рівні ідеології здійснюється інтеграція» [Делёз, Гваттари, 2007: с. 376].

З позиції усталеного європоцентризму в «західних» суспільних науках можна стверджувати, що, чим менш відчутний тиск з боку інституціональних референтів примусу-контролю, тим більш розвинене суспільство, його «соціальна культура». Утім, чи варто зводити соціальну роль культури до збереження його цілісності — насильницької чи узгодженої інтегрованості суб'єктів до суспільного простору та чи не призводить славнозвісне європейське «пом'якшення» репресивних підходів і до «негативного у позитивному», що змушує нас знову згадати про діалектику? Адже інституціональний статус жорстокості у «соціокультурному апараті примусу» доіндустріальних суспільств зазвичай супроводжувався граничним пієтетом поведінкових моделей, а у випадку західноєвропейської традиції — високографіованою афективною естетикою, тобто функціональне поле соціальної культури є більш розлогим. Інакше кажучи, в історичному розвитку соціальної культури ми маємо кілька закономірних для неї суперечностей. По-перше, це співіснування в *етосі* феодальних суспільств ідеалу шляхетної добродішності та краси стилю із дискурсом екзальтованого страждання, надзвичайною жорстокістю, а іноді й апологією смерті (заради честі, слави тощо), по-друге, інституціоналізація людяності або апологія людського життя в епоху постіндустріального капіталізму поряд із афективною розпустою, трансляцією жорстокості та некрофільії у віртуальному просторі.

Відтак, коли наголошують на гуманістичному векторі в розвитку європейської соціальної культури, то насамперед ідеться про делегітимізацію варварських технологій, що знайшло своє безпосереднє відображення в пенітенціарних практиках провідних країн світу, зокрема в елімінації публічних страт з елементами катувань, поступовій заміні смертної кари на довічне ув'язнення, а ув'язнення — на штрафні санкції. Принаймні, у тих постіндустріальних країнах, у котрих ще практикують смертну кару (серед них Японія та США, хоча дедалі більше американських штатів відмовляються від неї), сама процедура страти побудована на принципі максимальної економії страждань, які можуть завдаватися осудному. Однак цей тріумф

гуманізму не скасує його *лібідінальної принадності*: тваринний потяг до агресії та його афективне підґрунтя — почуття ненависті навіть за умов сучасних високорозвинених суспільств спричиняють різноманітні прояви «злаякісної агресії» (Фром) — агресії заради насолоди чи самоствердження.

Справді, на початку цивілізаційного, а отже, соціокультурного розвитку людства технології суспільного примусу мали «кривавий» присмак, про що свідчить ціла низка соціокультурних досліджень ХХ століття («Анатомія людської деструктивності» Е. Фрома, «Про цивілізаційний процес» Н. Еліаса, «Анти-Едип. Капіталізм та шизофренія» Ф. Гваттарі та Ж. Дельоза, «Наглядати та карати. Народження в'язниці» М. Фуко, «Осінь Середньовіччя» Й. Гейзинги і т. ін.). Як переконливо доводить постмодерністська соціально-філософська думка: «ритуальна анатомія тортур» (Фуко) або так зване цивілізаційне варварство у культурі буде долатися доволі кволо, і радше через бурхливий розвиток індустріалізму, який лише в другій половині ХХ ст. визнає кривавий терор абсолютно недоцільним.

Розширене виробництво споживчих вартостей, отже промисловий та фінансово-банківський капіталізм, що розгортатиметься за рахунок численної кількості працюючих рук та нескінченного приросту над початковою вартістю, спочатку зліквідує «театральну надмірність жорстоких покарань», а після призведе до тоталітаризму гуманних дисциплінарних технологій. Сформується інакша форма (модальність) примусу-контролю, головне призначення якої полягатиме у виготовленні корисних індивідів: «В сутності, ці процеси — накопичення людей та накопичення капіталу є невіддільними одне від одного» [Фуко, 1999: с. 323]. Бодріяр ще більш категоричний: «Спочатку військовополоненого просто умертвляли (і тим самим надавали йому честі). Потім його починають «милувати» і зберігають (*conserver* — через це він *servus* [раб]) як здобич або престижну власність; він стає рабом і займає місце серед інших предметів домашніх розкошів. Лише набагато пізніше його приставлять до підневільної роботи. Проте він ще не є «трудящий», оскільки «труд» виникає лише на стадії закріпачення чи раба-відпущеника, який нарешті є вільним від навислої загрози смертної кари; навщо його звільнили? Ось саме для роботи і звільнили» [Бодріяр, 2006: с. 103].

Не лише постмодерністська, а й загальна логіка розгортання психоаналітичних студій довкола проблеми «злаякісної агресії» як невичерпної потреби у насиллі чи ненависті доводить: *танатос* може бути детермінований такими чинниками, які аж ніяк не пов'язані з аскетичною мораллю потестарних практик (попри глибоке переконання Ніцше та ортодоксального психоаналізу в безпосередній кореляції між релігійною аскезою та жорстокістю). Це означає, що не лише сексуальна невдоволеність, а й соціальна, зокрема економічна незатребуваність людини у суспільстві, може

спричинити роздмухування патологічних форм лібідо. Адже слабкість чи забуття аскетичного взірця в умовах постіндустріального гедонізму не сприяли зникненню потреби у жорстокості, радше навпаки — коли ніщо не стримує, а ушляхетнення є неможливим, суспільство змушене шукати інші засоби компенсації невдоволення, вираженого в ненависті чи агресії. І такий засіб буде знайдено в тотальній інтегрованості мас до виробничого процесу.

Сучасна, капіталістична *нейтралізація агресивного лібідо шляхом його переорієнтації* в економічне русло, отже залучення суб'єктів до виробництва споживчої вартості є одним зі способів зняття афективної напруги в суспільстві, який не потребує «кривавих спектаклів» (Фуко). Саме економічне тлумачення «західного» гуманізму надає можливість зрозуміти, чому в так званих «не буржуазних» суспільствах панує потестарний авторитаризм і дотепер практикуються варварські техніки суспільного примусу, які до того ж знаходять широку колективну підтримку. Єдиним поясненням, проте далеко не виправданням таких «технологій витіснення бажання» є неспроможність деспотично-авторитарної влади вгамовувати масове невдоволення в інший — цивілізований спосіб, що не принижує людської гідності та не порушує вимог елементарної людяності. І на початку XXI ст. ісламський радикалізм демонструє свою палку прихильність середньовічним законам шаріату, які знаходять, як не парадоксально це виглядає, палку підтримку з боку арабського населення. Так, красномовним прикладом жорстокої пенітенціарної системи, а разом із нею соціальної культури в сучасному світі є Саудівська Аравія. Список злочинів, за які тут карають смертю, не потребує коментарів. Причому перше місце в переліку заборонених дій займають злочини сексуального характеру: подружня зрада, перелюбство, гомосексуалізм, проституція, зґвалтування, сексуальні збочення, віровідступництво, богохульство, чаклунство, розбійництво, крадіжка автомобіля, наркоторгівля, протиправне вторгнення до помешкання, убивство, тероризм та ін.

Повна криміналізація статевих стосунків між дорослими людьми, опосередкована смертною карою, є ще одним доказом на користь рахівської теорії *танатосу*. Вочевидь, там не знають «лібідінального інвестування в економіку» в тих масштабах, у яких воно вже протягом п'яти століть визначає неспокійну іманентність «європейця», нейтралізуючи в такий спосіб тваринно-кровожерливе «колективне несвідоме»: «Правила, які встановлені творцем, є бездоганними на 100 %», — заявляє «Кореспонденту» Расул Мубарак, мешканець саудівської столиці Ер-Ріяд, заодно радить вивчити іслам і в Корані пошукати відповіді на питання щодо відплати за злочини. За його словами, відповідні покарання навіюють потужний страх, через що кількість убивств та інших злочинів зменшується. Саме тому в королівстві вкрай низький рівень злочинності, переконаний саудівець. Справді, згідно з даними ООН, у Саудівській Аравії на 100 тис. мешканців

припадає лише одне убивство. Для порівняння: у відносно тихій Україні цей показник дорівнює 5,2, а в США — 4,2. У той самий час показники низки країн ЄС, відомих своїм ліберальним законодавством, набагато кращі від показників Саудівської Аравії, яка надає перевагу тримати своїх підданих у стані первісного страху. Наприклад, у Норвегії на 100 тис. мешканців припадає 0,6 убивства, у Швейцарії — 0,7, а в Іспанії — 0,8 («Кореспондент» за 12 квітня 2013).

Однак у надмірній європейській інтегрованості має до виробництва криється загроза виснаження *лібідо* як такого, не тільки агресивного, а й унеможливлення «афективно-дифузних прихильностей» (Парсонс), що знаходить відображення в неспроможності суб'єктів утворювати стійкі соціальні спільноти, у соціальній аномії, фрустрації, редукції стосунків до генітальних функцій і т.п., що змусило Гваттари, наприклад, висловити свій невтішний вердикт: «Про кохання все вже сказав цинізм, або думав, що сказав, — справа в копуляції органічних та суспільних машин у великому масштабі (в основі кохання — органи, економічні категорії та гроші) [Делез, Гваттари, 2007: с. 460].

Здійснюване маскультом опошлення концепту сублимації, який символізує можливість трансформації *лібідо* через утворення у його структурі трансцендентальних смислів, є не випадковим, як і його остаточне забуття в постсучасних соціокультурних дослідженнях. Сублимація, об'єктивована у високорафіновані афективні стандарти, історично постане тим «нерепресивним механізмом», який спроможний обеззброювати інфернальні пристрасті за допомогою їх етично-естетичного моделювання. Таким був, наприклад, західний романтичний культ, виражений у вірці «*cortezia*», який, хоча і міг призвести до потворних форм *лібідо* аж впритул до категоричного неприйняття його соціальних утілень та апофеозу смерті (через перебільшення імперативу «тілесної чистоти»), утім саме він продемонстрував найвищий приклад перебудови бажання за допомогою кристалізації трансцендентальних структур у свідомості. Винятком є лише праці Г. Маркузе. Утім, і в Маркузе поняття «репресивної» та «нерепресивної» сублимації мають чітко виражений економічний зміст, імовірно, через те, що її класичне розуміння є вже не на разі, як не на разі в системі постіндустріального гедонізму є табу на безпосереднє задоволення. Але ж ще Фройд попереджував: етичне, яке ґрунтується на забороні бажання, та естетичне, яке конструюється унаслідок пошуків компромісу між бажанням та заборонаю на високих щаблях психічної ієрархії, співіснують у нерозрізненій тотожності. Це означає, що «смерть етичного» призводить і до смерті «естетичного». Шкода, однак деякі інтуїції засновника психоаналізу так і залишилися поза ґрунтовним аналізом.

Між тим на проблему агресії в соціальному просторі постсучасна культура «заходу» реагує суперечливо: з одного боку, переслідуванням за

законом, усталеною гуманістичною риторикою, засудженням кривавих тортур, смертної кари, запеклою дискусією з приводу доцільності ювенального права тощо, з іншого симулятивно — віртуально-афективними дозволами (Парсонс) або виробництвом віртуального насилля у кінематографі, ЗМІ, мережах Інтернет, що вже давно перетворило його на різновид капіталу. Інакше кажучи, посткапіталістична система виробництва та споживання продукує і насилля, створюючи його штучний двійник — симулякр.

Утім, стратегія нейтралізації агресії через примус до споживання її симулякру (щоб ненароком чогось не накоїли), як і лібідінальне інвестування в економіку, може мати незворотні соціальні наслідки. Констатована сучасними філософами тотальна непорушність «економічних» соціумів є радше наслідком породженої *гедоністичним нарцисизмом* апатії. Людина сьогодні цікавиться виключно собою. Саме тому, якщо трапляються виливи агресії, то частіше за все вони спрямовані на близьких людей, тобто на тих, від кого «нарцис» хоча б частково емоційно залежний. Через це суїцид у сучасному «західному» суспільстві — радше виклик, або крок розпаду унаслідок атмосфери суцільної байдужості з боку суспільства щодо окремої людини: «гуманізація норм, котра триває нині, систематично співіснує з байдужістю» [Липовецьки, 2001: с. 293].

Нешадне використання почуттєвого ресурсу виробниками віртуального продукту призводить не тільки до виснаження *лібідо* у всіх його можливих формах — явищ, які в постсучасній американській соціології давно означені концептом «емоційної анемії», через що головна тема багатьох соціокультурних досліджень сучасності — «смерть» почуттів, апатія, яка охоплює майже всі верстви сучасного суспільства. Показовою в цьому сенсі є традиційна для Європи сміхова культура, яка також нестримно деградує. Так, якщо в попередні історичні епохи гумор утілював зіткнення життя та смерті, задоволення та аскези, добра та зла, через що був приречений бути агресивним: «Хто хоче остаточно знищити, той сміється» (Ніцше), то в сучасній системі цінностей сміх є таким же способом споживання, як і всі інші форми ставлення до дійсності, — «веселошами на повний шлунок» (Блюменкранц) або функції сміхової культури переважно редукуються до зняття емоційної напруги, насолоди сміхом.

Усе частішають висловлювання про те, що історичні експлікації афективної культури Західної Європи свідчать не так про розвиток трансцендентального почуття, як про його виснаження або руйнацію: «Наша пристрасть zdeградувала і змушує нас деградувати. Вона так само стосується міфу про Тристана, як алкоголізм божественного сп'яніння, яке оспівували арабські містики» [Ружмон, 2000: с. 222]; «Суспільство усереднилося та демократизувалося. Однак вирівнювання у колективі зазвичай відбувається за нижньою межею. Дещо виявилось втрачено невідворотно, шезло назавжди... Те, що виявилось нами втрачено, можна було б визначити як

аристократизм людського духу, як вектор найвищих проявів людської природи... на зміну величі людського духу приходять велич людського нюху» [Блюменкранц, 2007: с. 43]; «Докори сумління більше не непокоять учасників конфліктів; вдячність, некомунікабельність, прискіпливість поступилися апатії; самий зв'язок між суб'єктами виявився непотрібним. Після відмови від цінностей та соціальних інститутів, згідно ж цієї логіки, ставлення до чужого «Я» набуває змін. Моє «Я» вже не перебуває у пеклі, заселеному чужими «Я», які є суперниками або зневажаються мною; все зводиться нанівець без зайвого галасу та без причини у пустелі задушливої автономії та нейтральності» [Липовецки, 2001: с. 76].

Пануючі в консуматорному суспільстві апатія або почуттєва деградація можуть бути обумовленими як ідеологією споживання, коли людині не залишають іншої альтернативи, окрім любові до себе, самоінвестиції за соціально приписаними правилами, так і душевною млявістю, яка живиться імперативом чистої насолоди: «Не надавати міжособистісним стосункам великого значення, не почувати себе уразливим, виробити у себе нечутливість до емоцій, жити самотнім. Страх бути ошуканим, невгамовних пристрастей призводить до того, що Кр. Леш називає «the flight from feeling» (уникнення почуття). Цей процес добре відстежується, як в захисті особистого життя, так й у відокремленні сексу від почуття, на що орієнтовані всі «прогресивні» ідеології. Проповідуючи cool sex (спокійний секс) та вільні стосунки, засуджуючи ревності та почуття власності, люди, по суті, «упорядковують» секс, очищують його від усілякого емоційного навантаження та викликають у себе стан індиферентності, байдужості з метою захиститися від любовних розчарувань та власних захоплень, які можуть похитнути душевну рівновагу. Сексуальна свобода, фемінізм та порнографія спрямовані до єдиної мети: створити перешкоди перед емоціями та утримувати людей від міцних прихильностей. Ми спостерігаємо завершення сентиментальної культури, кінець happy end, кінець мелодрамам та виникнення «прохолодної культури», де кожен живе нібито у бункері байдужості, захищений від власних та чужих пристрастей» [Липовецки, 2001: с. 117].

Постіндустріальна епоха розпочинає нівеляцію й індустріальних ціннісних позицій, а саме імперативів працелюбства, професійності, трудової дисципліни, заощадливості і т.п., що також викликає гостре занепокоєння. Унаслідок нечуваного тріумфу техніки в поєднанні з транснаціональним капіталом гуманізм перетворюється на деклароване поняття, пустий «симулякр»: про нього всі говорять, однак уже ніхто в нього не вірить. Ідеться не лише про «нелюдську» сутність капіталу, здатного обертати в мінову вартість абсолютно всі речі. У багатьох наукових публікаціях частішають невтішні футурологічні прогнози стосовно майбутньої соціальної катастрофи, яка очікує сучасне «західне» суспільство: «Ми увійшли

до нової епохи, з приводу якої було багато пророцтв і багато хто вважав, що це буде гуманітарна епоха. Не поділяю цих переконань та гадаю, що вона буде, скоріше, технократично-інформаційною з опорою на прагматизм та силу, однак не на гуманізм. Ба більше, думаю, що вона вже така. При цьому минулі досягнення у сфері духовного життя будуть чимось замінені. Ще не знаю, чим саме. Однак розумію, що попередні духовні цінності не можуть бути перекладені на мову технічних систем, саме тому вони є невластивими сучасній епосі» [Чеснокова, 2007: с. 164]; «На порозі III тисячоліття можна констатувати зникнення гуманітарних цінностей. Виросло втрачене покоління, яке позбулося багатьох традицій і може позбутися свого майбутнього. Сталося грандіозне знецінення слів, таке, що не залишилося жодного виразу, не скаліченого демагогією» [Кримський, 2008: с. 270].

Таким чином, соціокультурна суперечність доіндустріальних (некапіталістичних) формацій, а саме співіснування високорафінованих поведінкових форм, враховуючи аскетичну мораль із найжорстокішим «мистецтвом вівісекції» (Ніцше) елімінується новим соціокультурним парадоксом постіндустріальної епохи — делегітимізацією кривавих технік примусу-контролю, виключенням насилля зі всіх сфер суспільного життя і водночас нав'язливою його віртуалізацією. Понад те, постіндустріальний консюмеризм не гребує нічим, навіть речами, котрі, як писав Маркс, «викликають кепський сморід». Культура високорозвинених суспільних формацій демонструє суперечливо-дивну суміш «гуманізму», риторики природних прав людини з безперервною віртуалізацією жорстокості та насилля, яка, імовірно, доводить невичерпність інферальної потреби, навіть за умов «замиреного економічного соціуму». Відтак *питання наслідків сучасних технік афективної нейтралізації, враховуючи механізми «лібідінальної економіки» та віртуалізації, є відкритим.*

Чи не спричинить надмір симулятивного гуманізму тотального триумфу байдужості, коли єдиною гарантією інтегрованості суб'єктів у соціальний простір, а разом із тим утворення відносно стійких зв'язків чи порядку постане виключно їх функціональна взаємодія? Понад те, якщо *вся попередня інституціональна культура вела запеклу боротьбу за викорінення в людині прагнення до насолоди, то така «культурна формація» постіндустріалізму як гедоністичний консюмеризм перетворює насолоду на культ і вже майже не визнає жодного примусу, що зводить нанівець і дисциплінарні практики. Культура все менше створює продукти, котрі не мають споживчої вартості. Звідси продовження формалізації та структурної інволюції соціальної культури постає невідворотним, як невідвратною є її вищезначена суперечність, яка, вірогідно, триватиме доти, допоки не виснажиться потяг до «злаякісної агресії».*

ДЖЕРЕЛА

- Белл Д., Иноземцев В.Л. Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века. — М., 2007. — 304 с.
- Бехман Г. Современное общество как общество риска // Вопросы философии. — 2007. — № 1. — С. 47—61.
- Блюменкранц М. В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта // Вопросы философии. — 2007. — № 1. — С. 47—61.
- Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. — Екатеринбург, 2000. — 95 с.
- Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. — М., 2006. — 269 с.
- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М., 2006. — 389 с.
- Бузгалин А.В. «Постиндустриальное общество» — тупиковая ветвь социального развития? (Критика практики тотальной гегемонии капитала и теорий постиндустриализма) // Вопросы философии. — 2002. — № 5. — С. 26—43.
- Глюксман А. Философия ненависти. — М., 2006. — 284 с.
- Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — Екатеринбург, 2007. — 627 с.
- Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. — К., 2008. — 367 с.
- Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. — СПб., 2001. — 331 с.
- Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. — М., 1978. — Т. 2. — Кн. 2. — 1978. — 648 с.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация. — М., 2003. — 312 [8] с. — (Серия «Философия. Психология»).
- Мечетная Н. Охотники за головами // Корреспондент. — 2013. — 12 апреля. — С. 42—44.
- Парсонс Т. Очерк социальной системы // О социальных системах. — М., 2002. — С. 543—687.
- Ружмьон Д. де. Любовь та західна культура. — Львів, 2000. — 304 с.
- Рюмина Т.Г. Эстетика смеха. Смех как виртуальная реальность. — М., 2006. — 320 с.
- Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности // Я и Оно. — М.; Харьков, 2001. — С. 529—709.
- Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. — М., 1994. — 447 с.
- Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы [Электронный ресурс] / М. Фуко; пер. с франц. В. Наумова под редакцией Ирины Борисовой. — М., 1999. — Режим доступа: http://ru.philosophy.kiev.ua/library/foucault/03/fuko_oglavlenie.html. — Назва з титул. екрана.
- Хейзинга Й. Осень Средневековья : Соч. в 3-х т. — М., 1995. — Т. 1. — 1995. — 416 с.
- Чеснокова Т.Ю. Постчеловек. От неандертальца до киборга. — М., 2008. — 368 с.
- Элиас Н. О происхождении цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. — М.; СПб., 2001. — Т. 1. — 332 с.

Інна Сайтарли — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, соціологія культури, історія філософії.
